

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

שלום רצבי

אינני יודע, אם יש בינינו, מי שקיבל ממנו כל מה שבובר ביקש לתת – יש שאני נוטה לדעה, שלאמיתו של דבר, אין לו, לבובר, 'תלמידים' במונח הישן של המלה, וייתכן, שמן הנמנע שיהיו – אבל רבים מאוד מבינינו חייבים לו הרבה על התעוררות, שאילמלא הוא, לא היתה באה לידינו.¹

א

כבר מהשנים הראשונות של היכרותם, יחסו של גרשום שלום אל מרדכי מרטין בובר היה מורכב ביותר. אחד מביטויי המובהקים של יחס מורכב זה מצא את מבעו בביקורתו של שלום על מפעלו של בובר בשדה החסידות בכלל ועל תפיסת החסידות של בובר בפרט, אך בעצם נגעו היחסים ביניהם במידה לא מועטה גם לתפיסות הפוליטיות והדתיות ולמבנה האישיות של כל אחד מהם.² כדי לסבר את האוזן די להזכיר את פגישתם הראשונה. זה היה בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה, ב-1915-1916.³ שלום וחברו אריך בראואר פרסמו שלושה גליונות של כתב עת ליטוגרפי מחתרתי בשם די בלאו-וייסה בריללה ('המשקפיים בכחול לבן'), ובו יצאו חוצץ נגד ההתלהבות מהמלחמה, ששררה בקרב חוגים ציוניים שונים. כבר בחוברת הראשונה של כתב עת מחתרתי זה פרסמו שלום ובראואר קריקטורה ופארודיה של בובר, שבאותה עת נמנה עם תומכיה הנלהבים ביותר

1. גרשום שלום, 'על פעולתו של בובר בשדה החסידות', דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, תל-אביב 1975, עמ' 454. ההדגשה במקור.
2. ראו: עקיבא ארנסט סימון, 'גרשום שלום ומרטין בובר', יעדים, צמתים, נתיבים: הגותו של מרדכי מ' בובר, תל-אביב 1985, עמ' 236-245, 314-325.
3. על עמדתו של שלום כלפי מלחמת העולם הראשונה ראו: David Biale, *Gershom Scholem – Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, MA and London 1979, pp. 60-69

של המלחמה. 'תגובתו של בובר', מספר שלום, 'היתה מפתיעה: הוא הזמין את שנינו לבקר אצלו'.⁴ להפתעתו של שלום – שהיה רק בן 18 בשעה שבובר כבר היה דמות ידועה ומכובדת בחוגים הציוניים ובייחוד בחוגים של האינטלקטואלים הציונים הצעירים במרחב התרבות הגרמני – התייחס אליו בובר בכבוד ראש גמור. ואם לא די בכך אף רמז, לדברי שלום, על תמורה צפויה ביחסו למלחמה.⁵ שלום מסכם כי בובר עשה עליו רושם רב 'שנתחזק על-ידי פגישות חוזרות שאירעו בחדשים הבאים'.⁶ שלום מוסיף ומספר שבובר אף יידע אותו על תוכניתו להוציא לאור את כתב העת דער יודה ('היהודי'), ומוסיף: 'שם שלפני ששים וחמש שנים העיד, בעיני יהודים וגויים, על מידה גרושה של גאָנה'. אך בזה לא אמר די, והוא אף משווה בין מפעלו של בובר בכתב עת זה למאבקם של גבריאל רייסר ולוחמי האמנציפציה בגרמניה וקובע שהם נלחמו לאמנציפציה של היהודים כגרמנים, ואילו 'היהודי' של בובר – בלי ספק כתב-העת היהודי היותר טוב בלשון הגרמנית שהיה קיים בכלל – נלחם על האמנציפציה של היהודים כיהודים, כעם בין העמים'.⁷ אלה היו, כפי שמספר שלום, לא רק יחסים של הערכה. בובר אף שיתפו בפעילותו בכתב העת דער יודה, ועבודותיו הראשונות של שלום בשדה הקבלה אף התפרסמו בעריכתו של בובר בדער יודה. כמו כן פרסם בובר בכתב העת תרגומי שירה ופרוזה מעברית של שלום וביניהם אף את תרגומו של שלום למסה המפורסמת של חיים נחמן ביאליק 'הלכה ואגדה'. עם זאת במבט לאחור מסכם שלום:

אף כי השקפותינו נפרדו בסוגיות רבות, במידה שהתעמקתי במקורות הראשונים, תמיד כיבדתי ואף הערצתי את אישיותו של בובר שלא היה בו שמץ של דוגמטיות ולבו היה פתוח לדעות אחרות. בשנים שקדמו לעלייתי נפגשנו פעמים רבות והוא עקב אחרי דרכי בתשומת-לב ובאהדה. לא נעלמו ממני חולשותיו, אבל זכרונות השיחות הרבות שהיו בינינו על החסידות והקבלה, כאשר פניתי אל לימוד המקורות הראשונים והתקוות הגלויות שתלה בי, היו שקולים כנגד ביקורתו של ולטר בנימין שרובה היתה שלילית.⁸

עמדה מורכבת זו של יחסו שלום אל בובר קיבלה ביטוי מקיף וממצה ביותר במאמר 'תפיסת היהדות אצל מרטין בובר'.⁹ במאמר זה שלום משרטט, מעריך, אבל בעיקר מבקר, הן את

4. שלום, מברלין לירושלים: זיכרונות נעורים, תל-אביב 1982, עמ' 74.
5. ואכן בשנת 1916 שינה בובר את עמדתו והפך אחד ממתנגדי הנחיצים, ראו למשל: שם, עמ' 77-78. דיון מפורט על התמורה ביחסו של בובר למלחמה וזיקתה לתמורה בתפיסת עולמו בכלל ראו: Paul Mends-Flohr, *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit, MI 1989, pp. 190-193.
6. שלום, מברלין לירושלים, תל-אביב 1982, עמ' 74.
7. שם.
8. שם, עמ' 75.
9. שלום, 'תפיסת היהדות אצל מרטין בובר', עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה, ב, תל-אביב 1989, עמ' 363-407.

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

עמדותיו הפוליטיות של בובר, הן את התנהגותו בפרקי חיים שונים והן את מפעלו ההגותי והמחקרי, לא בלי להזכיר את יחסו המסויג לבובר כבר מפגישתם הראשונה. כך, לדוגמה, הוא מציין את קריאתו של בובר להגשמה ועלייה לארץ-ישראל בעשורים הראשונים של המאה ה-20 מזה ואת העובדה שהוא, בובר, עצמו נשאר בגרמניה עד 1938.¹⁰ ואין הוא פוסח על תפיסת הדתיות היהודית ומהות היהדות המיוחדת של בובר וזיקתה לתפיסתו ההיסטוריוסופית ולחקר החסידות שלו.¹¹ ושלום מסיים במילים שאין כמותן כדי להביע את יחסו המורכב לבובר: 'פעולתו [של בובר] מתוחמת וחתומה במתח שבין הקול-הקורא, מאותם הימים שבהם נפתחה השואה הנוראה של עם ישראל, לבין הקול הדועך לאטו בנאומו "מפנה הדרורות". גם עליו חלים דברי השבח העצובים שבהם פותח אחד השירים העבריים היפים ביותר במאה הנוכחית: "אשרי הזורעים ולא יקצרו".'¹²

כאמור אין הדברים אמורים רק בשדה העיון וההגות ובחקר החסידות. נוסף על המאמרים הביקורתיים שכתב שלום על תפיסת החסידות של בובר הוא הביע את הסתייגותו הרבה, אם לדבר בלשון המעטה, אף באשר לעמדותיו הפוליטיות והציוניות הקונקרטיים של בובר. הדברים כולטים ביותר במאמרו 'לדמותו של מרטין בובר, שבעים וחמש להולדתו'.¹³ במאמר עוסק שלום במאמריו הציוניים של בובר, החל מהדרשות על היהדות שנשא לפני 'חוג בר-כוכבא – פראג', בעשור השני של המאה ה-20, וכלה במאמריו, הרצאותיו ופעילותו הציונית בשלהי שנות הארבעים ובשנותיה הראשונות של מדינת ישראל. קולו של בובר מ'שלושה נאומים על היהדות' – 'היהדות והיהודים', 'היהדות והאנושיות' ו'חידושה של היהדות'¹⁴ – כמו גם מספריו על החסידות, אומר שלום, ענה על שאלותיו ותהיותיו של הדור הצעיר של יהודי מרחב התרבות הגרמנית בשני העשורים הראשונים של המאה ה-20. כך, מבהיר שלום, כמעט בהתלהבות: 'הוא הבטיח משהו, הוא קסם, הוא תבע. הוא הבטיח לעולם יהודי קפוא גילויי התעוררות מהפכנית מבפנים, הבטיח גילוי של חיים גנוזים מתחת לצורות הרשמיות והקפואות [...] אם רק נדע לעבור את הסף ולבוא פנימה'.¹⁵

שלום אף יודע לאפיין את הקסם של תפיסת הציונות והיהדות של בובר מתוך נאומים אלה. יותר מכל דובריה של הציונות, מציין שלום, ידע בובר לנסח את הכרעתו הציונית של היחיד היהודי 'בחנינת עובדה מוסרית ודתית בעיקרה'.¹⁶ ואמנם כפי שהראיתי במקום

10. שם, עמ' 364.

11. שם, עמ' 400-407.

12. שם, עמ' 407.

13. שלום, 'לדמותו של מרטין בובר: שבעים וחמש להולדתו', דברים בגו, עמ' 455-462. המאמר פורסם לראשונה בהארץ, 6.2.1953.

14. נאומים אלה כונסו בתוך מרכזי מרטין בובר, תעודה ויעוד: מאמרים על עניני היהדות, א, ירושלים תש"כ, עמ' 21-53.

15. שלום, 'לדמותו של מרטין בובר: שבעים וחמש להולדתו', דברים בגו, עמ' 457.

16. שם.

אחר, ¹⁷ חידושם של שלושת הנאומים של בובר על היהדות הוא באופי האקזיסטנציאלי שנתן בובר לשאלת מהותה ומשמעותה של היהדות.¹⁸ הוא העתיק את תשומת הלב מהשאלה המופשטת: 'מהי יהדות?' לשאלה קיומית דוחקת ביותר: 'האם היהדות היא שייכות אתנית, לאומית, או שמא היא מציינת אך ורק אמונה דתית ששדה מימושה עשוי להיות רק בתחומו של היחיד?'.¹⁹ לשון אחר: בשלושת הנאומים על היהדות נדרש בובר למשמעותן היהודית-פנימית של הלאומיות והדת היהודית מזה, ולתפקידן במסגרת השאיפה האוניברסלית לתיקון עולם מזה. העתקה זו כוללת במיוחד בנאומו השלישי על היהדות 'חידושה של היהדות',²⁰ שבו הוא מעמת את הציונות התרבותית נוסח אחד-העם עם הציונות התרבותית בעלת האוריינטציה הרליגיוזית.²¹

ואם לא די בכך, שלום אף מדבר על 'שתי סיסמאות' שטבע בובר בחיבורו 'דניאל: דיאלוגים על ההגשמה' (1914) ושהשפעתן היתה רבה ביותר: 'התחדשות יהודית' ו'הגשמה'.²² כוחן של שתי סיסמאות אלה, מבהיר שלום, היה בתביעה שבהן ובהיקף הרחב שבהן. הן לא היו נוסחה השווה לכל נפש, ופירושהן יכול היה להיות הגשמה יהודית פנימית ותודעה יהודית חיה אף באירופה, כשם שיכול היה להיות הגשמה חלוצית בארץ-ישראל. מרכז הכובד שלהן היה בדרישה, או נכון יותר בתביעה. ושלום מבהיר: 'ל ב ח ו ר, אבל במה לבחור — זה היה לדעתו [של בובר] סוד בחירתו של כל פרט ופרט, וגלוי וידוע היה לכל, שיהדותו של בובר, לא יהדות של מצוות היתה; ושום דבר לא הזיז אותו לא ממקום בחירתו ולא ממקום שתירתו'.²³

ואכן אין ספק שתפיסה זו מצאה את גיבושה המושלם בספרו המונומנטלי של בובר 'אני ואתה'.²⁴ סימניה העיקריים של התמורה הם הקהיית הדגש של הסובייקטיביזם ברוח

17. שלום רצבי, 'מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר', עיונים בתקומת ישראל, 10 (תש"ס), עמ' 641-671.
18. שלושת הנאומים פורסמו לראשונה בגרמנית בשנת 1911. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M 1911.
19. ראו גם: Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work: The Early Years 1878-1923*, London and Tunbridge Wells 1982, pp. 131-132.
20. בובר, 'חידושה של היהדות', תעודה ויעוד, א, עמ' 38-53.
21. ראו גם: Frank W. Buckner, *Zionism and Socialism in the Theology of Martin Buber*, Ann Arbor, MI 1987, pp. 4-36.
22. Buber, *Daniel: Dialogues on Realization*, (trans. Maurice Friedman), New York 1964.
23. שלום, 'לדמותו של מרטין בובר', דברים בגו, עמ' 460 (ההדגשה במקור).
24. הספר *Ich und du* ('אני ואתה') ראה אור לראשונה בלייפציג 1923. בעברית: מרטין מ' בובר, 'אני ואתה', בתוך: בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים 1973, עמ' 3-103. על התמורה בהגותו של בובר וגורמיה ראו: 93- Mendes-Flohr, *Fron Mysticism to Dialogue*, pp. 126; Laurence J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought: Alienation and the Quest for Meaning*, New York and London 1989, pp. 99-100. אברהם שפירא, הרוח במציאות: מגמות העיצוב בהגותו של מרטין בובר, ירושלים 1994, עמ' 93-117.

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

פילוסופיית החיים מצד אחד, ושל התגבשותה של התפיסה הדיאלוגית, הדתית והחברתית מצד אחר. בנאומים על היהדות, שנשא בובר עד 1918, להיות יהודי פירושו שילוב של תודעה לאומית ויחס אישי אל האלוהים. מאחר שהדתיות, המושתתת על חווייתו הפנימית של היחיד, היא אוניברסלית במהותה, מה עשוי להיות הצידוק לקיומם של היהדות ושל העם היהודי? יש בפי בובר תשובה אחת: רק השתרשותו של הצעיר ביהדותו עשויה לפתור את החיצוי, או בשפתו של בובר 'הקרע' בין 'דמו' של הצעיר היהודי ובין סביבתו החיצונית. השתרשות ביהדות היא תנאי קודם לחוויית הדתיות, שהיא חוויה כלל אנושית בעיקרה.²⁵ אך בדברים אלה היתה תשובה שדיברה ללבם של צעירים שחיפשו ביטוי טוטלי לזהותם לא רק בתחומי חווייתם הסובייקטיבית, אלא גם בעשייה הפוליטית והחברתית, אם כי זו היתה תשובה קלושה ביותר. לא כך הם הדברים בנאומיו ובמאמריו של בובר משנת 1918 ואילך. עתה להיות יהודי פירושו מאמץ לממש את האלוהות באמצעות תיקונה של החברה וכינון חברה מקורית.²⁶

אם כן, ביחס להשפעת נאומיו של בובר על היהדות משנות העשרים, שלום מתריס כי לא כך הם פני הדברים בהופעת מאמריו האחרונים של בובר בכרך 'במפנה' – נאומים על היהדות'. אם בנאומיו הראשונים, סובר שלום, דיבר בובר 'בקול איתן וחזק' לא כך באחרונים. הם 'מדברים בקול דממה דקה, ולא בכדי נוסחו עיקרי דבריו בצורת שאלות, שאין תשובות בצדן'.²⁷ שלום אינו מסתפק בכך וכחיבוריו הציוניים האחרונים הוא מראה את הכשלים שהוא מוצא כביכול במשנתו הציונית של בובר:

הוא, שדרש את חידוש כניסתנו להיסטוריה באחריות עצמנו, מעלים את עינו מן הדיאלקטיקה שבכניסה זו, ועוד בתחילת מאבק המדינה על הגשמת המטרות הנשגבות שלשמך נוצרה הוא מדבר בלעג על השעה ההיסטורית (בניגוד לשעה העל-היסטורית) ועל מאורעות שאינם מתרחשים אלא בתחום הפוליטי בלבד (בניגוד לתחום המשיחי או הדתי) – כגון יסוד מדינת-ישראל. וכל מעריציו יקראו דבריו מתוך כאב עמוק.²⁸

אין ספק שדברים אלה מכוונים נגד עמדותיו הפוליטיות של בובר הן בשנים שקדמו להקמת המדינה הן נגד עמדותיו עם הקמת המדינה היהודית, עמדות שבמרכזן ניצבה שלילה נחרצת של המדינה הלאומית בכלל, והקמת מדינה יהודית-לאומית, דהיינו מדינה

25. לדוגמה, במאמר 'היהדות והאנושות' מבהיר בובר שהשניות הנפשית של היחיד, ותהיה אשר תהיה, והשאיפה לאחד הקטבים, הן היסוד לכל רוחניות שהיא, אלא שביהודי הן פעלו ביתר שאת ולפיכך רעיון האחדות בקרבו לבש אופי כה מועצם, ראו: בובר, 'היהדות ואנושות', תעודה ויעוד, א, עמ' 32 ואילך.

26. ראו: Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 100 ff.

27. שלום, 'לדמותו של מרטין בובר', דברים בגו, עמ' 461.

28. שם.

שתהיה מדינת הרוב היהודי, בפרט.²⁹ מן הראוי לציין שאף מאמר זה ('לדמותו של מרטין בובר') כמו המאמר 'תפישת היהדות אצל מרטין בובר', מסתיים בשורת השיר: 'אשרי הזורעים ולא יקצורו'.³⁰

ב

עקב מורכבות זו שביחסי בובר-שלום אך נהיר הוא שתקצר היריעה מלדון במערכת היחסים המלאה שביניהם. לפיכך בדברים שלהלן יצומצם הדיון לטענותיו של שלום נגד מפעלו הפרשני של בובר בשדה החסידות. ודוק. עניינו המרכזי של מאמר זה הוא התפתחות יחסו של ג' שלום למפעלו של בובר בשדה החסידות מביקורת אוהדת לשלילה כמעט מוחלטת ולאודווקא הפולמוס גופו שהמחקר נדרש אליו רבות.³¹ יחסו הביקורתי של שלום, אם לדבר בלשון המעטה, לפירוש החסידות של בובר נחשף בכל עוצמתו ומלואו במאמר 'פירושו של מרטין בובר לחסידות' שפורסם בכתב העת *Commentary* בשנת 1961 ואחר-כך בעברית בכתב העת *אמות*.³²

כאמור, במאמר 'פירושו של מרטין בובר לחסידות' ניסח שלום את ביקורתו על מפעלו הפרשני של בובר בשדה החסידות על כל סעיפיה בבהירות ובהחלטיות, בחינת ייקוב הדין את ההר. גם במאמר זה, כמו בעיסוק קודם בדברי בובר,³³ לא נמנע שלום מלהזכיר

29. בשאלת יחסו של בובר למדינה היהודית ראו: שלום רצבי, 'המדינה היהודית בהגותו הפוליטית של בובר (1942-1965)', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), *עצמאות – 50 השנים הראשונות: קובץ מחקרים בין-תחומי*, ירושלים 1998, עמ' 195-214; הנ"ל, 'מרטין בובר והמדינה היהודית', בתוך: מרדכי בראון (עורך), *אתגר הריבונות: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה*, ירושלים 1999, עמ' 131-150.

30. 'תפישת היהדות אצל מרטין בובר', *עוד דבר*, עמ' 407.

31. על מנת לעמוד על הדיון המקיף והממצה ביותר בפולמוס זה בשדה האקדמי די לציין את המחקרים שלהלן: Moshe Idel, 'Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism: A Critical Appraisal', in: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London and Portland, OR 1997, pp. 389-403; Andreas B. Kilcher, 'Figure des Endes: Historie und Aktualitat der Kabbalah bei Gershom Scholem', in: Stéphane Mosès & Sigrid Weigel, *Gershom Scholem: Literatur und Rhetorik*, Köln 2000; משה אידל, *החסידות בין אקסטזה למאגיה*, ירושלים ותל-אביב 2000, עמ' 14-44.

32. ראו: שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', *דברים בגו*, עמ' 361-382. המאמר פורסם בעברית לראשונה באמות, ו (תשכ"ג). לפני כן פורסם באנגלית: Gershom Scholem, 'Martin Buber's Hasidism, A Critique', *Commentary*, 32, 4 (October 1961), pp. 304-316.

33. ראו למשל: שלום, 'על פעולתו של בובר בשדה החסידות', *דברים בגו*, עמ' 450-454, המאמר פורסם לראשונה בהארץ, 6.2.1948. וכן: הנ"ל, 'תפישת היהדות אצל מרטין בובר', *עוד דבר*, עמ' 401-406; הנ"ל, 'עוד הערה לעניין בובר והחסידות', שם, עמ' 408-413.

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

את תרומתו של בובר להכרת החסידות. הוא אף רואה חשיבות רבה בפרסומים בתחום החסידות שעוררו בני־ברית ושאינם בני־ברית, ומסכם: 'למעלה מחמישים שנות פעילותו הניאו־חסידית של בובר נענתה להן בת־קול עזה'.³⁴ אך דומה שהפעם אין הוא עושה זאת אלא בדרך של שגרה וכמתכוון לצאת ידי חובה ותו לא. שכן אף בתיאור תרומת מפעלו של בובר לא נרתע שלום מלהוסיף מעין הערות שעליהן, במידה זו אחרת, מושתתת ביקורתו על מפעלו של בובר. אגב תיאור תרומתו של בובר להפצת החסידות לא נמנע שלום מלהכניס נימות העומדות במרכז ביקורתו על מפעלו של בובר: 'למעשה, בבוא רופנו לגלגל בחסידות, הננו חושבים קודם־כל במושגים שהורגלנו בהם בשל פרשנותו הפילוסופית של בובר; [...] כי אחרי ככלות הכל מפעלו של בובר מהווה פירוש, שאפשר שזיקתו לעצם העניין תהא בצריך־עיון'.³⁵

במאמר זה אין שלום מסתפק בהארת נקודות התורפה המתודיות והפרשניות של בובר. הוא נדרש, ולא בלי אריכות, למוטיבציה שמאחורי מפעלו של בובר ורואה בה את הגורם המרכזי לכשלון מפעלו הפרשני ואף, לא פחות ולא יותר, לזיוף דיוקנה של החסידות. שלום מקדיש מקום רחב לתיאור הקשיים העומדים בפני החפץ לבחון את מפעלו החסידי של בובר בדרך ביקורתית. בתיאור זה מדבר שלום על השלב המיסטי של בובר, שלדעת שלום יש לחפש בו את אחת מתגליותיו החשובות ביותר של בובר בשדה חקר החסידות, דהיינו ההבנה 'כי התנועה החסידית מצוי בה גרעין מיסטי של יהדות חיה'.³⁶ אל לנו לשכוח שהגרעין המיסטי וזיקתה של תנועת החסידות אל קבלת האר"י והשבטאות הם ההיבט המרכזי המאפיין אותה לדעת שלום. שכן הוא ראה את ייחודה ואת חשיבותה ההיסטורית התרבותית והדתית של החסידות בהיותה השלב האחרון בהתפתחות המיסטיקה היהודית אחרי השבטאות.³⁷ אך לא כאן מסתיימת ההתפתחות של בובר לדעת שלום. התמורה החשובה שחלה בה לדעתו היא 'נטישת עולם המיסטיקה' וקביעת עמדה חדשה, 'שהביאתו לשורה הראשונה של מה שהיה נקרא היום "אֶכְסִיטְנַצְיָאֵלִי־סְמוּס דְתִי"'.³⁸ ותמורה זו, מטעים שלום, אינה תמורה של מה בכך. חרף התמורה שחלה בתפיסת עולמו גם בשלב חדש זה הוסיף בובר להדגים את 'השקפותיו מאוצרה של החסידות'.³⁹

בלי להפליג בהנחות ובסברות רחוקות נהיר שלדעת שלום מרגע שנשטש בובר את 'עולם המיסטיקה' היה עליו להימנע מלהשתמש 'באוצרה של החסידות' להמחשת רעיונותיו. משלא כך נהג בובר לא נותר לו לשלום אלא להסיק שמפעלו הפרשני של בובר

34. הנ"ל, 'על פעולתו של בובר בשדה־החסידות', דברים בגו, עמ' 363.

35. שם, עמ' 362-363 (ההדגשה שלי, ש"ר).

36. שם, עמ' 364.

37. ראו: הנ"ל, 'החסידות: השלב האחרון', בתוך: אברהם רובינשטיין (עורך), פריקים בתורת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 31-52.

38. שלום, 'על פעולתו של בובר בשדה־החסידות', דברים בגו, עמ' 364.

39. שם.

מונע מתפיסת עולם לא מיסטית ואל לה להשתמש בחסידות, שעולמה הוא עולמה של המיסטיקה. לשון אחר: הידרשותו של בובר הבוגר, דהיינו של בובר מכוון הפילוסופיה הדיאלוגית, אל החסידות אינה בגדר מפעל פרשני, אלא בגדר מפעל מוטה 'אידיאולוגית' שנועד לשרת תפיסת עולם של 'אכסיסנציאליסמוס דתי' רחוק וזר לחסידות. מובן מאליו, לדעת שלום, שמפעל זה יהיה אנוס לאנוס ולזייף את 'אוצרה של החסידות' על מנת להשתמש בה לצרכיו. מן הראוי לציין שהנחת היסוד של שלום בדברים אלה, הנחה העולה בקנה אחד עם תוכנותיו במאמרו 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל',⁴⁰ היא שאמת המידה לבחינת כל פרשנות שהיא לתופעה היסטורית כמו החסידות היא מידת הצלחתה להאיר את התפתחותה, את תוכנה ואת בשורתה בהקשר המקורי, ומבחינה זו דווקא כשל בובר, לדעתו של שלום.⁴¹

בדרך של הכללה ניתן לראות את ביקורתו של שלום בשני מישורים: במישור הדיסציפלינרי-מדעי ובמישור התוכני-פרשני. במישור הדיסציפלינרי-מדעי נדרש שלום בעיקר למקורות ועליהם יצק את מסכת פרשנותו, וראה בהם את משקפי רוחה, תכניה וייחודה של החסידות. במישור התוכני-פרשני עוסק שלום במושגיה, בתכניה ובעולמה החברתי-דתי של החסידות בהקשרה ההיסטורי, דהיינו בזיקתם לקבלה בכלל ולקבלת האר"י בפרט. במישור הדיסציפלינרי, קבע שלום, התעלם בובר מהספרות הדרשנית והעיונית שיצרו מייסדיה ומוריה של החסידות. תחת זאת, לשם העמדת דמות דיוקנה של התנועה ולשם פרשנותה על הספרות האגדית של החסידות, הסתמך בובר בעיקר על סיפורי צדיקים. ואכן בתגובתו למאמר ביקורת זה של שלום,⁴² וכן בדברי תגובתו לטענותיה של רבקה ש"ץ-אופנהיימר בספר *The Philosophy of Martin Buber*,⁴³ לא הכחיש בובר שאת פרשנותו השתית על שימוש כמעט בלעדי באגדה, אך שלא כשלום טען שאת משמעותה וחירושה של החסידות יש לחפש בספרות זו דווקא. ואילו את הטענה שמבחינה כרונולוגית הועלתה ספרות האגדה על הכתב זמן רב אחרי ספרותה העיונית של

40. כזכור אחת הטענות המרכזיות של שלום במאמרו על חכמת ישראל נוגעת לפער שבין מגמתה ומטרתה המוצהרת, חקירה מדעית צרופה, ובין היותה אמצעי וכלי בידי אידיאולוגיית ההתבוללות, או בלשונו של שלום, בין הכרזות 'על מדע טהור' ואובייקטיביות 'ובין העובדה הבולטת של התפקיד הפוליטי שמדע זה בא למלא, ביקש למלא ונתקבל על דעת הציבור כדי למלאותו'. ואילו על המהפכה המדעית שחוללה הלאומיות היהודית ב'חכמת ישראל' ראו: שלום, 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', דברים בגו, עמ' 387. ראו גם: שם, עמ' 398-403; אברהם שפירא, 'בין פילולוגיה להיסטוריוסופיה: מדעי היהדות בתפיסת גרשום שלום', בתוך: אניטה שפירא, מינה רוזן ודינה פורת (עורכות), ספר יובל לדניאל קארפי, תל-אביב תשנ"ו, עמ' קסה-קפב, ובייחוד עמ' קעג-קעד.

41. שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', דברים בגו, עמ' 369.

42. בובר, 'כמה הערות לתיאוריה של החסידות', תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות, תל-אביב 1992, עמ' 127-134.

43. ראו: Buber, 'Replies to My Critics', in: Paul Arthur Schlipp and Maurice Fridman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, pp. 732-739

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

החסידות פטר בובר בנימוק הפשוט שאיחור זה אין בו 'לאשר את הטענה שהן בחזקת מקור מפוקפק'. ולהוכחה ציין בובר את 'שבחי הבעש"ט שהופיע בדפוס רק חמישים וחמש שנה לאחר מותו של הבעש"ט'.⁴⁴

לאמיתו של דבר תשובה זו של בובר, וכן תשובתו למאמר הביקורת של ש"ץ-אופנהיימר, עולות בקנה אחד עם תפיסתו את מהות החסידות כפי שסיכם בתמציתיות כבר במאמרו 'דרכי אל החסידות' שכתב בשנת 1918.⁴⁵ לגרסתו, סגולתה של החסידות לא היתה בתחום התאוריה הקבלית. כאן, הבהיר בובר לא אחת, החסידות לא חידשה דבר. טעמו של הדבר פשוט. החסידות לדעת בובר אינה סוג של תורה, אלא צורה של חיים,⁴⁶ וכפי שהבהיר באור הגנוז, 'מציאות שבניסיון של נשמות נלהבות'.⁴⁷ על בסיס תפיסה זו נקל להסיק כי אין לדרוש מהחוקר 'שיפנה ויעבור מן הסיפורים שנמסרו על אותם החיים שמלפנים אל התורה שעליה הסתמכו המייסדים ותלמידיהם [...] העיקר הוא לא בתורה הנתפסת בפני עצמה, אלא במאורע שהוא חיים ודיבור בעת ובעונה אחת'.⁴⁸ יתר-על-כן היות שהדברים אמורים בתנועה שסגולתה וייחודה 'אינו תורה, אלא אורח-חיים [...] היוצר עדה', גרס בובר שהיחס בין התורה ואורח-החיים אינו 'מסוג כזה שאורח-החיים יהא התגלמות של אותה תורה; אדרבה, אורח-החיים החדש הוא שדחף לביטוי מחשבתו, לפירוש תיאולוגי'.⁴⁹ ונהיר שאורח חיים זה ימצא את מבעו בראש ובראשונה באגדה. הווה אומר, המקור הראשון להכרתה היא האגדה שלה, ורק אחריה באה הספרות העיונית. ואילו לדעתו של שלום, יהיו יתרונותיה וכוחה של הספרות החסידית האגדית גדולים ככל שיהיו נשאת בעינה העובדה כי 'החיבורים החשובים ביותר נתחברו בין תק"ל (1770) ותקע"ה (1815), כלומר בתקופה שהחסידות נעשתה, מתוך מלחמות ומריבות קשות, לכוח ממשי ביהדותה של מזרח-אירופה וניסתה להפיץ [...] את תורתה ואורח-חיה. חיבורים אלו, מקופלות בהם תורות גדולי החסידות'.⁵⁰ לא כן הספרות האגדית. זו נוצרה אחר-כך. ואם לא די בכך הרי שמטרתה לא היתה הפצת החסידות ותורותיה, אלא האדרת דמותו של הצדיק.⁵¹ הספרות הפרשנית-תאורטית ולא ספרות האגדה החסידית, לדעת שלום, היא שצריכה לייצג את קורפוס תעודותיה האותנטיות של החסידות. בשל מגמתם של כתבים אלה, קרי 'הפצת תורת החסידות', אין לשלום ספק שמעמד אוטוריטרי ניתן לייחס לאותם כתבים תאורטיים

44. בובר, 'כמה הערות לתיאוריה של החסידות', תקוה לשעה זו, עמ' 134.

45. בובר, 'דרכי אל החסידות', שם, עמ' 101-113.

46. ראו למשל: בובר, בפרדס החסידות: עיונים במחשבתה ובהיותה, ירושלים ותל-אביב תשכ"ג (הדפסה שנייה), עמ' כב.

47. הנ"ל, אור הגנוז: סיפורי חסידים, ירושלים ותל-אביב תשכ"ט, עמ' 13.

48. בובר, 'כמה הערות לתיאוריה של החסידות', תקוה לשעה זו, עמ' 128.

49. בובר, בפרדס החסידות, עמ' כב.

50. שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', דברים בגו, עמ' 366-367.

51. שם, עמ' 367.

ופרשניים המציגים תאולוגיה קוהרנטית פחות או יותר. ולמרבח האירוניה, לטענת שלום דווקא מהם התעלם בובר. אך מה שחמור במיוחד הוא שלגרסת שלום התעלמות זו היא מינייה וביה התעלמות מהעדויות האותנטיות והמקוריות למשמעותה של החסידות בהקשר המקורי של היווצרותה והתפשטותה. ברור אפוא שלדעת שלום על מנת לתאר ולהבין את החסידות יש לברר בראש ובראשונה את עמדותיה התאולוגיות ולא את האגדה החסידית המאוחרת וההגיוגרפית. מכל מקום שלום מסכם:

אגדות ומאמרות אלו [שבובר עשה בהם שימוש בלעדיו], רישומם, בלא ספק, חזק ביותר ויש בהם, בלי ספק, ענין אנושי רב; אולם אם נבקש לדעת מה משמעם האמיתי בהקשר המקורי, אין אנו יכולים אלא לחזור על אותם המקורות הראשונים, שבובר הסיטם כאילו אינם אלא מקורות־משנה בלבד.⁵²

אם כך במישור המתודי, הרי שבמישור התוכני־פרשני השתית שלום את ביקורתו על הזיקה שבין החסידות בתור תנועה מיסטית לתנועות המיסטיות שקדמו לה, תנועת הקבלה בכלל וקבלת האר"י והשבתאות בפרט.⁵³ לגרסתו, על מנת להבין את החסידות בתור תופעה היסטורית יש כאמור להבינה בהקשר לזמנה ולמקומה, ולפיכך יש להבינה מתוך זיקה להתפתחותה הדיאלקטית של הקבלה. לא כך עשה בובר. לדעת שלום התעלם בובר מהזיקה המהותית שבין החסידות לקבלה, ובעיקר לקבלת האר"י והיסוד הגנוסטי המהותי לה. וכך במקום לראות ולהבין את החסידות בתוך קונטקסט היסטורי ראה בה בובר, לגרסתו של שלום, תופעה שניתן להידרש אליה במנותק מהקבלה והגנוסיס. שלום היה אמנם ער לעובדה שכבר בספרו הראשון על החסידות, 'סיפורי רב נחמן',⁵⁴ עסק בובר בשורשי החסידות בקבלת האר"י ושלוחותיה. אך, מבהיר שלום, הוא ראה בזיקה זו לא יותר מאשר חיבור של חוט הטבור, שכשניתק ממנו התינוק הוא חי ועומד כברייה בפני עצמה.

ואכן אליבא דבובר, החסידות, שהיא החוליה האחרונה שהתפתחה במיסטיקה היהודית, היא קבלה שהפכה אתוס. לגרסתו, כמו שהקבלה היא מיסטיקה כך אף בעיקרו של דבר החסידות היא מיסטיקה. אך שלא כמו במיסטיקה של הקבלה הלוריאנית ותורת

52. שם, עמ' 369.

53. דיון נרחב בפרשנותם של שלום ובובר לחסידות ראו: סימון, יעדים, צמתים נתיבים, עמ' 254-256, 314-326; רון מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה, עמ' 6-33; Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 53-70; Idem, 'Models of Discourse in Modern Judaism: The Buber-Schalom Debate Reconsidered', *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 71 (1988), pp. 657-681; Biale, *Gershom Scholem - Kabbala and Counter-History*, pp. 165-170; Grete Schaefer, *The Hebrew Humanism of Martin Buber*, Detroit, MI 1973, pp. 291-295

54. Martin Buber, *The Tales of Rabbi Nachman*, Atlanta Highlands, NJ 1988

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

התיקונים המאפיינת אותה, אורח החיים שדגלה בו החסידות היה של שמחה בחיים ולא של סגפנות.⁵⁵ יתרה מזו, שלא כמו הקבלה הנושאת במידה זו או אחרת גוון גנוסטי, שהציבה לה לתכלית את הגאולה הקוסמית והאפוקליפטית, הסבה החסידות את מאמצי התיקון לגאולתו הרוחנית של היחיד, ובתור שכזאת ראה בה בובר תגובה לשבתאות.⁵⁶ תמורות אלה סימנן התנערות מהאפלטוניות ומהגנוסיס, שאפיינו את המיסטיקה הקבלית, ופנייה אל הממשות הקונקרטי שבתודעה מתוך אחריות. בובר תיאר תמורה זו כהסרת הסכמתיות מן המסתורין של הקבלה,⁵⁷ כלומר העולם נתפס על ככותו ולא על מצעם של סמלים ומושגים שמקורם בתאוסופיה שיטתית. שיאה של תמורה זו בא לידי ביטוי ב'תורת הניצוצות' החסידית כפי שפירשה בובר.⁵⁸ כלומר, עיקריה של תורת הניצוצות החסידית הם שניים: (א) כל מה שהאדם עושה חייב הוא לעשותו בכל מהותו; (ב) כל מה שהאדם עושה הוא חייב לעשותו בכוונה לשם ייחוד עצמותה העליונה של האלוהות עם שכירתה השורה בעולם. בובר לא הסתפק בדברים אלה והוסיף: 'אולם לא נרמז כאן בשום מקום כנהוג בכל תורה סגפנית השואפת להתגבר על המציאות, שתסתלק השכינה מהעולם, אלא איחוד הנפרדים משמעו דווקא – איחוד אלוהים עם העולם, שנשאר בחינת עולם, אלא שעתה נגאל הוא בחינת עולם'.⁵⁹ ברוח זו ראה בובר גם את 'רוחה וגופה של התנועה' החסידית.⁶⁰ הוא הבהיר שחידושה המשמעותי של החסידות הוא בהרחבתו של שדה העשייה הדתית, 'שלא עוד מעשה זה וזה מכריע, אלא קידוש כל העשייה מכריע'.⁶¹ סמי מכאן שמצוות ואורח חיים מוכתבים אפריורי בבחינת כזה ראה וקדש. לכן יכול היה בובר לדבר בפשטות על החסידות בתור תורה 'השמה למעלה מן ה"מה" של העשייה, הניתן לעריכת חוקים, את ה"איך" שאינו בקביעה'.⁶²

משמעם של דברים: אמנם חוויית היסוד של החסידות אליבא דבובר היא הדבקות. אלא שלדעתו מושג הדבקות החסידי אינו דורש את איון המציאות. נהפוך הוא. מושג זה מכיל בתוכו את התביעה לאישורה ולקידושה של המציאות באמצעות הכוונה הסובייקטיבית של האדם. לפיכך אף הכוונה שהיא הרכיב המהותי של העשייה הדתית שאותה תובעת החסידות אינה מוגדרת על-ידי תורה מיסטית או תאוסופית כלשהי, וזאת כמובן שלא כמו בתורת הכוונות של קבלת האר"י. עניינה של הכוונה בחסידות אינו אפוא לדעת בובר

55. Ibid., p. 10

56. ראו: בובר, בפרדס החסידות, עמ' טו-כא.

57. בובר, 'רוחה וגופה של התנועה', שם, עמ' סה.

58. שם, עמ' נו-נח.

59. שם, עמ' נו.

60. פרק זה היה בעצם המבוא לספרו של בובר *Der Grosse Maggid und Seine Nachfolge*, שראה אור בפרנקפורט ב-1922.

61. בובר, בפרדס החסידות, עמ' סה.

62. שם, עמ' סז.

בספירות המהוות את מערכת האלוהות, אלא דווקא בהתכוונותו הסובייקטיבית והחד-פעמית ביותר של האדם לאיחוד העולם עם אלוהיו. דהיינו, ש'בכל תנועה שהוא עושה, בכל דיבור שהוא מבטא יכוון אדם את מהותו של האיחוד'. לשון אחר: אין הכוונה אלא 'המגע האמיתי עם הדברים והעצמים',⁶³ מצד אחד, ואישור העולם על ככותו, מתוך קידושו בעשייה הנכונה מצד אחר. ואכן ברוח זו זיהה בובר את המעשה המוסרי ואף את המעשה הפוליטי הנכון עם העשייה הדתית, שעניינה קידוש ההוויה, קרי: נשיאה באחריות לפני אלוהים.⁶⁴

שלום דחה פירוש זה מכול וכול. לדעתו, את מקורו של פירוש זה יש לחפש בראש ובראשונה בהתעלמותו של בובר ממצעה הקבלי-גנוסטי של החסידות, שעל-פיו עיקרה של תורת הניצוצות הוא שחרור הניצוצות משבי הקליפות והעלאתם אל שורשם. שלא כפירושו של בובר, לגרסתו של שלום, החסידות בהיותה תנועה מיסטית אינה מאשרת את הקיום הארצי, קל וחומר שאינה מקדשת את היש הקונקרטי באמצעות התכוונותו הסובייקטיבית והייחודית של היחיד. נהפוך הוא. המפנה שחוללה החסידות הוא הרחבת זירת המעשה הדתי, שראשיתו באדם ובהחלטתו לדבוק באלוהים.⁶⁵ כמו בקבלת האר"י, גם תכליתה של החסידות היא העלאת הניצוצות לשורשם העליון. עם מעשה השחרור של 'הנסתר בתוך הלבוש' נותר הלבוש כקליפה ריקה. סמי מכאן הישארותו של העולם ואישורו באמצעות כוונתו והתכוונותו הקיומית של היחיד. בהתאם לתפיסה זו ראה גם שלום בחוויית 'דבקות' את לבה של החסידות.⁶⁶ אך שלא אצל בובר דבקות זו עניינה איון, שלילת המציאות אגב שחרור ניצוצות הקדושה המצויים בה והעלאתם לשורשם. ודבקות זו היא לגרסתו תכלית המעשה הדתי. הווה אומר, אין החסידות שונה מהקבלה ביחסה לעולם. אם כי כאמור כבובר, ולא מן הסתם אף בהשפעתו, תכליתה של העשייה הדתית אינה הגאולה הלאומית והקוסמית, אלא עילוי וגאולתו של היחיד.

עם זאת מן הראוי לציין שככל שהדברים נוגעים למשמעותה של 'תורת הניצוצות' הקבלית ומושג 'הדבקות', שיאה של החוויה הדתית בחסידות, הן שלום הן בובר הודו במקצת זה לזה.⁶⁷ שלום הכיר בעובדה שייתכן שהיו בקרב החסידים כאלה שראו את הדבקות ואת העשייה הדתית כפי שתיארם בובר. הוא אף היה מוכן להודות שתפיסה זו משתקפת במידה זו או אחרת של אינטנסיביות בספרות החסידית האגדתית. אך, הוא מוסיף,

63. שם.

64. ראו: בובר, 'אלוהים והנשמה', בפרדס החסידות, עמ' קו. ראו גם: פול מנדס-פלור, 'מבוא', בתוך: מרטין בובר, ארץ לשני עמים, ירושלים 1988, עמ' 24-26; רצבי, 'מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר' (לעיל הערה 17), עמ' 641-671.

65. ראו: שלום, דברים בגו, עמ' 330-331.

66. ראו: שלום, "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלוהים" בראשית החסידות (הלכה ומעשה), שם, עמ' 325-350.

67. ראו גם: מרגולין, מקדש אדם, עמ' 30.

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

'לכנות זאת בשם "בשורת החסידות" נראה בעיני מוטעה ביותר'.⁶⁸ אף בובר מצדו הכיר בשתי דרכים למימושה של חוויית הדבקות.⁶⁹ הדרך האחת היא הדרך הספיריטואליסטית. עיקרה ספיריטואליזציה של המציאות על-ידי ריקונה מניצוצות הקדושה וביטולה. לא כך השנייה – שהיא היא חידושה המהפכני של החסידות. בדרך שנייה זו עיקרה של הדבקות נעשה דווקא על-ידי קידושו של היש באמצעות התכוונות קיומית, המקיפה את כל אישיותו של האדם, וקבלת האחריות לפני האלוהים. אך, כאמור, לדעתו של בובר הדרך הראשונה הקבלית אינה חידושה של החסידות, ויתר-על-כן לא זו היתה דרכם של מוריה הראשונים. ואם לא די בכך הרי שלגרסת בובר רק משתש כוחו של החידוש שב מושג הדבקות הקבלי לקדמת הבימה.⁷⁰

ג

שלום לא הסתפק בטענותיו המתודיות והתוכניות כבדות המשקל ונדרש גם אל המצע הפילוסופי של מפעלו הפרשני של בובר, מצע שראה בו את המוטיבציה למפעל זה. לדעת שלום, את פרשנותו של בובר לחסידות, כמו גם את דרכו בבחירת המקורות, יש להסביר כמושפעת מנסיונו להציג את תפיסתו האקזיסטנציאלית-דתית, ששלום הגדירה אנרכיזם דתי, וראה אותה כעולה בקנה אחד עם החסידות. לגרסת שלום אי-ההתאמה בין תפיסתו הפילוסופית של בובר, דהיינו האנרכיזם הדתי שלו, ובין החסידות בתור תופעה היסטורית, היא שעמדה מאחורי פרשנותו. אנרכיזם דתי זה פירושו, אליבא דשלום, תביעה 'מעם האדם שיקבע לו כיוון ויגיע לכלל הכרעה, אך אין היא הפילוסופיה האנרכית-דתית של בובר] אומרת דבר על כך, מהו הכיוון ומהי הכרעה'.⁷¹ ואמנם כיוון והכרעה מוגדרים מוגבלים אליבא דבובר לעולם הלז (כלומר לעולם המוגדר על בסיס יחסי סובייקט-אובייקט, על צורות הסתכלות של זמן וחלל ועל קטגוריות תבניות). לא כן בעולם הזיקה, עולם ה'אני ואתה' (דהיינו עולם שבו ה'אני' וה'אתה' ניצבים זה מול זה בהיותנו נוכחיות שאינן מאויכות ביחסי סובייקט-אובייקט, צורות הסתכלות וקטגוריות תבניות). 'כאן', כפי שמיטיב שלום לנסח, 'אי-אפשר לו לשום דבר שיתגבש בניסוחים ואין חוקים ואין מצוות'.⁷² נהיר הוא, מטעים שלום, שהחסידות 'שראתה עצמה משועבדת למסורת היהודית' לא היתה יכולה להיות שותפה להשקפה הזאת שהיא אנרכיסטית על-פי טבעה.⁷³ על בסיסן

68. ראו: שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', דברים בגו, עמ' 378.

69. ראו: Buber, 'Replies to My Critics' (above note 43).

70. ראו: בובר, 'כמה הערות לתיאוריה של החסידות', תקוה לשעה זו, עמ' 129.

71. שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', דברים בגו, עמ' 379.

72. שם.

73. שם.

של טענותיו העקרוניות במישור הדיסציפלינרי והתוכני, ועל בסיס המוטיבציה שהנחתה את בובר לדעתו, לא נותר לשלום אלא להסיק בדרך של ודאי כי בובר תיאר ופירש את החסידות מתוך 'השמטות רבות מדי' על בסיס בררה מגמתית מכאן, והצגת משמעותה ובשורתה של החסידות העמוסה 'הגות אישית ביותר' מכאן. לפיכך מוסיף שלום, כי אף אם הגות זו 'נשגבה, מלבבת ומעוררת את התודעה המודרנית עד עמקה [...] אם רצוננו להבין את התופעה ששמה חסידות כהוייתה [...] נהא מחויבים לחזור ולהתחיל מבראשית'.⁷⁴

כשם שבובר לא דחה את טענותיו של שלום במישור הדיסציפלינרי-מדעי והודה לו במקצת בתחום התוכני, כך לא דחה גם את הטענה בדבר המוטיבציה והסובייקטיביות שמושגת עליהם מפעלו הפרשני. בובר הודה שמעולם לא היה עניינו בחסידות עניין היסטורי-מדעי או לפחות לא היסטורי ומדעי בלבד. אך גם אם לא דחה את הבחנתו של שלום הרי שדחה את המסקנות שהסיק ממנה. בספר *The Philosophy of Martin Buber* בהידרשו לביקורתה של ש"ץ-אופנהיימר, תלמידתו של שלום, הודה בובר שפעל בדרך של בררה ומתוך מה שניתן לראות בו מגמתיות. אך אין זאת אומרת, הוסיף בובר, שעקרון הבררה היה עניין של העדפה סובייקטיבית. הוא פעל לפי אותו קנה מידה שפעל בו בכל מחקריו בתחום היהדות, דהיינו חשיפת צורת החיים, קרי 'הדתיות היהודית', שנתגלתה בה.⁷⁵ חשיבותה וחידושה של החסידות לא היו בתחום התאולוגיה הקבלית. במישור זה לא היתה החסידות אלא בגדר תופעה אפיגונית. חידושה העיקרי היה בצורת חיים של אמונה, שבמרכזה חוויית הדבקות והשגתה, לא באמצעות התכוונות אל מעבר לעולם וליש כהופעתו בעולם המוחשי, אלא באמצעותם ודרכם דווקא. אך טבעי הוא, הבהיר בובר, שנבחרו אותם חומרים המשקפים 'צורת חיים' זו שהיא חידושה ובשורתה של החסידות.

כך גם, וביתר הרחבה בתגובתו לביקורתו של שלום, לא שלל בובר את המגמתיות של מפעלו ואת הבחירה שעשה בחומרים שעמדו לפניו.⁷⁶ תחת זאת הוא הבחין בין מפעלו של ההיסטוריון שמטרתו חשיפה אובייקטיבית של העבר מכאן ובין מפעלו של הוגה או חוקר שמטרתו אינה חשיפת העבר אלא עיצובם של ההווה והעתיד. החוקר שמטרתו אובייקטיבית מונע 'מתוך השאיפה להכרה מדעית – הכרה שראוי לה שתהיה מקיפה ומדויקת ככל האפשר'. לא כן מטרתו של זה הניגש אל העבר מתוך התכוונות לעיצובם של ההווה והעתיד. חוקר זה חותר בעיקרו של דבר 'לנשא אל האור נכס גדול של חיי-הדת שנתכסה עיי-חרבות'. אין הוא חותר לנאמנות היסטורית דייקנית. נהפוך הוא. הוא פועל בדרך מגמתית ביותר, שכן מפעלו נובע, לדברי בובר: 'מן הרצון להנחיל לדור שבהווה מכוחם של אותם החיים – שנשתמרה בידינו המסורת שלהם, אף כי לא בכול במידה שווה של נאמנות – כל מה שיכול לסייע לדור, כדי להכריע את מצוקת-האמונה שלו

74. שם, עמ' 383.

75. Buber, 'Replies to My Critics' (above note 43)

76. Ibid., p. 737; הנ"ל, 'כמה הערות לתיאוריה של החסידות', תקוה לשעה זו, עמ' 129-127.

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

וכדי לחדש את הקשר שניתק עם המוחלט'.⁷⁷ ודוק: לא המסורת שנשמרה היא מבוקשו של חוקר זה, אלא 'החיים' שמסורות אלה שיקפו. כיוון שכך אין עניינו של חוקר זה, גרס בובר, הצגת ממצאים אובייקטיביים כביכול. 'במקום אובייקטיביותו של החוקר', מטעים בובר, נדרוש מהחוקר נאמנות ל'משימתו המיוחדת'.⁷⁸ על בסיס הכרות אלה מבהיר בובר, כאשר דנים בחסידות שעיקרה 'לא בתורה הנתפסת בפני עצמה, אלא במאורע שהוא חיים ודיבור בעת ובעונה אחת', נהיר הוא שהיה עליו מתוך נאמנות למשימתו לפנות דווקא אל סיפורי החסידים שנתגלית בהם בשורתה וחידושה של החסידות, ולא בתאולוגיה שהיא תורה ישנה ובתור שכזאת 'לא תוליד לעולם בדור מאוחר אורח-חיים חדש';⁷⁹ אם כי פעמים רבות בשל הצורך בלגיטימציה עשוי 'החדש' בשלבי התפתחות מאוחרים להטמיע לתוכו תורה ישנה ולהסתמך עליה, ופעמים אף לשגות בתום ולראות בה את 'מקור מחצבתו'.⁸⁰ על רקע זה ברור היה לבובר שעל מנת למצוא את בשורתה של החסידות היה עליו לבחור בחומר האגדי דווקא.

עיון בביקורת שמעלה שלום במאמר זה, ובתמונת החסידות המצטיירת מכתביו השונים, מלמד שבין שלום לבובר ישנן זיקות לא מעטות, פעמים של הסכמה ופעמים של הסכמה והסתייגות.⁸¹ כמו בובר זיהה גם שלום את מרכז כובדה של החסידות בנטרול המתח המשיחי שאפיין את קבלת האר"י.⁸² יתר-על-כן, כבובר גם הוא ראה את אחד מחידושיה של החסידות בהרחבת תחומו של המעשה הדתי מכאן, ובהעתקת זירת הגאולה אל עולמו של היחיד מכאן.⁸³ עם זאת, בעוד בובר ראה במעבר זה פנייה אל אישור העולם וקידושו על-ידי הכוונה הנכונה, לדעת שלום הורחב תחום העשייה הדתית, ומכאן ואילך 'אין הרבקות אידיאל רחוק', דהיינו מסע מדיטטיבי מיסטי מייגע ברוח קבלת האר"י, אלא 'הכל מתחיל בהחלטת האדם לדבוק באלוהים'.⁸⁴ כיוון שכך לא תורת הכוונות המסובכת ומסע בעולמות עליונים הם אליבא דשלום הדרך לרבקות, אלא החלטתו האינטימית של החסיד 'לדבוק באלוהים'. אך התכלית נותרה אותה תכלית: אינו של היש כמצע לחוויית הרבקות.⁸⁵ וכך אף אם לכאורה כמו בובר ראה גם שלום בחסידות 'קבלה

.77 שם, עמ' 127.

.78 שם, עמ' 128.

.79 שם.

.80 שם.

.81 ראו גם: מרגולין, מקדש אדם, עמ' 28-32.

.82 ראו: Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism: and other essays on Jewish spirituality*, London 1971, pp. 176-202

.83 ראו: שלום, 'החסידות: השלב האחרון' (לעיל הערה 37), עמ' 31-52.

.84 שם, עמ' 41.

.85 כך לדוגמה יפסוק שלום חד-משמעית: 'החסידות בכללה זהה פחות או יותר עם המיסטיקה הקודמת ובו בזמן צרה אותה מחדש'. לפיכך את חידושיה של החסידות יראה כחידוש אמצעים להגשמת התכלית, כמו מוסד הצדיק, פופולריזציה של מושגי הקבלה ודרכיה וכדומה, ראו: עמ' 41-45.

שהפכה אתוס',⁸⁶ הרי שכאן דווקא רב המרחק ביניהם. אליבא דבובר פירושה של תמורה זו הוא התנערות מעולמה הסמלי של הקבלה, עולם המושגות על האפלטוניזם והגנוסיס, ופופולריזציה של הקבלה.⁸⁷ עיקרה של התפנית בא לידי ביטוי בפסיכולוגיזציה של תורת הספירות הקבלית,⁸⁸ דהיינו בהעתקתה של תורת הספירות מהמישור המקרוקוסמי של העולמות האלוהיים אל העולם המיקרוקוסמי של האדם, ובהעצמת הממד המוסרי שבהן. בחשבון אחרון העתקה זו לא פגעה, לגרסת שלום, כהוא זה ביחסה לקבלה של האר"י, שעניינה היה המקרוקוסמוס.⁸⁹ כללם של דברים, הוא היה נאמן לתפיסתו שכמו כל תופעה היסטורית אין להבין את החסידות אלא במסגרת התפתחותה הדיאלקטית של הקבלה.⁹⁰ על רקע תפיסתו זו יש להבין את יחסו של שלום לחסידות. שלא כרבים מבני דורו ובייחוד שלא כבובר, שראו בחסידות תנועה של התחדשות העשויה לשמש מודל לתחייתה של הוויטליות היהודית, גרס שלום שמקומו של היסוד הפסיבי-שמרני שבה רב ביותר. כמו שי הורוביץ גם הוא ראה בחסידות תנועה שמרנית, מיסטית וניהיליסטית שמטרתה אינה רק נטרולו של המתח המשיחי, אלא מבחינות רבות, שלא כבובר, אף נטרולו כביכול של העולם.⁹¹ שלא כמו הקבלה, והשבתאות שבעקבותיה, ששאפו לתמורה ולגאולה קוסמית, הרי שהחסידות, בהעתיקה את זירת המעשה הדתי ואת הגאולה לעולמו של היחיד, סתמה לטענת שלום את הגולל על אפשרות של פעילות גואלת אקטיבית במסגרת ההיסטורית. וכך שלא כבובר, ששלל את השבתאות בהיותה תנועה גנוסטית הזרה ליהדות, ראה שלום בשבתאות דווקא תנועה דינמית ובעלת משמעות היסטורית. שאיפת הגאולה האוניברסלית שהניעה אותה עשויה היתה לגעת במציאות ההיסטורית. לא כן החסידות, שהעתיקה את זירת התגשמותה של הגאולה אל היחיד, תוך כדי שהיא חותרת לאיונו של העולם על-ידי המעשה הדתי. אך למותר הוא לציין שמשמעותן של הנחות אלה, כפי שאכן היטיבה להראות ש"ץ-אופנהיימר בספרה החסידות כמיסטיקה, היא שניתן לאפיין את החסידות כתנועה קוויטיסטית (Quietistic).⁹² עם זאת חשוב לציין ששלום הבין היטב את הסכנות הטמונות בכל תנועה משיחית-אפוקליפטית, ובייחוד במגמות הניהיליסטיות המאפיינות אותה.⁹³

86. שם, עמ' 44.

87. ראו: שם, עמ' 41-44. מן הראוי לציין שאף משה אידל מצביע על כך שהן שלום והן בובר זיהו בקבלה תופעה גנוסטית, ראו: אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, עמ' 23-24.

88. ראו: שלום, 'החסידות: השלב האחרון' (לעיל הערה 37), עמ' 43.

89. כך לדוגמה הבהיר שלום: 'התיאוסופיה על כל תורותיה הסבוכות, גם אם אינה מושמטת לחלוטין, לפחות אינה משמשת עוד נקודת מוקד של התודעה הדתית', שם.

90. Biale, *Gershom Scholem - Kabbala and Counter-History*, pp. 166-168.

91. Ibid., pp. 168-169.

92. רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח, ירושלים תשכ"ח. להגדרת הקוויטיזם ראו: שם, עמ' 21-22.

93. על מודעותו של שלום לסכנות הטמונות במשיחיות האפוקליפטית ראו: שלום, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', דברים בגו, עמ' 155-190, ובמיוחד עמ' 189-190; הנ"ל, שבת צבי והתנועה

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

לא המחלוקת סביב מהותה של המיסטיקה⁹⁴ – דהיינו אם סימנה של החוויה המיסטית הוא ביטול ה'אני' והעולם והתאינות באל, או שמא תיתכן מיסטיקה הרואה את הדרך לאל כדרך המותנית דווקא בשמירת גבולותיו של ה'אני' אל מול האל הניצב מולו בתור 'אחר מוחלט', שאף בעיצומה של החוויה המיסטית אינו מאבד מאחרותו – היא העומדת בשורשי הוויכוח בין שלום לבובר. ככלות הכול, כפי שכבר צוין לעיל, גם בובר הכיר בפירושו של שלום לחוויית הדבקות שבלבה של החסידות, אלא שלדעתו לא כאן מצוי היה לב חידושה של החסידות. יתר-על-כן, הוא סבר שאף אם מוריה ומכונניה של החסידות, הבעש"ט, בני חוגו ותלמידיו הקרובים ראו את הדרך לדבקות כעוברת בכאן ובעכשיו ומקדשת אותו, הרי רק משפג כוחו החי של החידוש שבה החסידות במידה זו אחרת אל הקבלה במוכנה השגור. גם שלום מצדו הודה במקצת בצדקת תפיסתו של בובר. כך, לדוגמה, הוא הכיר בעובדה שהיו חסידים שאת חוויית הדבקות ראו בדרך שפירשה בובר, אך הוא סבר שלא הם אלה המשקפים את רוחה וגופה של התנועה.

מן המותר לציין שאת פרשנותו של בובר, כפי שהיטיב להאיר שלום, יש להבין בעקבות תפיסתו הדיאלוגית של בובר, שאינה מכירה בייחודה של החוויה המיסטית בפרט והחוויה הדתית בכלל. שהרי המפגש עם האלוהים, שאליבא דבובר הוא ה'אתה הנצחי', ייחודו אינו אלא בכך שאלוהים הוא המוקד שבו כלל הזיקות 'אני אתה'. זאת, כמובן, מאחר שלאור תפיסתו הדיאלוגית רק אלוהים מכלל המצויים שעשוי לפגוש ה'אני' אינו עשוי להתגלגל מ'אתה' לזו.⁹⁵ ואמנם אליבא דבובר הפגישה עם האלוהים, קרי: האתה הנצחי, פירושה היענות ודריכות לקול הקורא אל האדם מתוך המציאות על ככותה וכלל וכלל לא על מנת לבטלה. ופסק: 'יודע אתה בלבך לעולם שאתה זקוק לאלוהים יותר מכול; וכלום אין אתה יודע גם זה, שאלוהים צריך לך במלוא נצחיותו? והיאך יכולת אתה לבוא לעולם? אתה צריך לאלוהים להיותך בעולם, ואלוהים צריך לך – לזה דווקא, שהוא תכלית חיך'.⁹⁶ על בסיס זה נקל להבין את תפיסתו של בובר את החסידות בתור תורה המלמדת 'שהאדם משפיע על היסוד הנצחי לא על-ידי מעשים מיוחדים והתכוונות החורגים את גבולותיו של ה'אני', אלא על-ידי האחריות והכוונה המוטענים על כל מעשיו. היא התורה על קידוש המציאות במסגרת היומיום'.⁹⁷ ואמנם בסופו של דבר אין האדם יכול להקשיב

השבתאית בימי חייו, א, תל-אביב 1974, עמ' יא. כמו כן ראו דיון נרחב: Biale, *Gershom Scholem - Kabbala and Counter-History*, pp. 168-170

94. כך למשל כותב מרגולין: 'עיקר ביקורתו של שלום על פירוש החסידות של בובר קשורה כאמור בנטייתו לפסול למעשה את אפשרות קיומה של מיסטיקה המחייבת את העולם. ויכוח זה נעשה מרכזי ביותר בהבנת החסידות בדורות האחרונים, והביא רבים לדחייה כוללת של פרשנותו של בובר', מרגולין, *מקדש אדם*, עמ' 33.

95. ראו: בובר, 'אני ואתה', בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, 'ירושלים תשל"ג', עמ' 57, וכן עמ' 77-78.

96. שם, עמ' 62-63.

97. בובר, *בפרדס החסידות*, עמ' סו.

לקול הקורא לו, אלא על מצעו של היום-יום. ואם לא די בכך הרי נראה שאת זיקת האדם לאלוהים מאפיינת לדעת בובר 'התכללות' שאין בה לא ביטול ה'אני' וייתורו, כיוון שהזיקה לאלוהים אינה רק 'התכללות' ה'אני ב'אתה' אלא גם התכללות שניהם בהווה על מילואה.⁹⁸ ולמותר הוא לציין שבין מושג זה ובין תיאור ההתכללות בקבלה רב המשותף מן המפריד.⁹⁹

סביר יותר אפוא שאת שורשיה של המחלוקת בין בובר לשלום יש לאתר במחלוקת בסיסית יותר שעניינה: כיצד יש לחקור ולפרש תנועות היסטוריות ותהיינה דתיות או חברתיות או שתיהן כאחד? שאלה זו קשורה בשאלה אם ניתן לדבר על 'אמת' היסטורית בתור מטרת המחקר? ובכלל, מהי מטרתו של המחקר ההיסטורי? לשון אחר, ניצבים אנו לפני אותן שאלות ואותן אבחנות שהעלה ניטשה במסתו המפורסמת ורבת ההשפעה 'במה מועילה ומזיקה ההיסטוריה?'.¹⁰⁰ ברוח תפיסתו של ניטשה, לא בחקר העבר לשמו ראה בובר את מטרתו של המחקר ההיסטורי. כמו ניטשה אף הוא סבר שחקר העבר נועד לסייע ולעצב את ההווה, או בלשונו של ניטשה 'נשרת את ההיסטוריה רק במידה שזו משרתת את החיים'.¹⁰¹ על-פי גישה זו, בחקרו את העבר מנסה החוקר לחשוף את אותם כוחות העשויים לסייע לבני הזמן להתמודד עם המשברים שמעמיד בפניהם ההווה. אם כי, כפי שמציין לורנס זילברשטיין,¹⁰² שלא כניטשה שראה ב'מות האלוהים' בתודעת האדם המודרני את המפתח להתגברות האדם על ניכורו בעולם, זיהה בובר בדת דווקא את הדרך להתגבר על הניכור ואת המפתח ליצירתיותו האוטנטית של האדם.

על יסודות אלה גרס בובר שניתן להבין וללמוד תופעה היסטורית על-ידי מציאת נקודות ההזדהות שבינה ובין המתבונן בה. כך ניתן לראות בתנועה ההיסטורית ובחסידות תופעה העומדת בעצמאותה מול החוקר. משימתו של החוקר היא אפוא למצוא את הכוח המניע, המעצב, שבא לידי מבע בתמורה ההיסטורית. טעמו של דבר ברור. לגרסתו של בובר כוח זה הוא בחינת 'צורה', וכאן 'הדתיות' היהודית אינה מותנה בהיסטוריה, אלא היא פרי החיים גופם ובאה לידי ביטוי באורח חיים ובצורות התנהגות. משום כך את ביטויי העיקריים של הכוח הזה יש לחפש לדעתו של בובר באנקדוטה ולא בתאולוגיה שהיא

98. ראו: בובר, 'אני ואתה', בסוד שיח, עמ' 60.

99. ראו: Moshe Idel, 'Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism', in: Moshe. Idel and Bernard McGinn (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam: An Ecumenical Dialogue*, New York 1999, pp. 27-57

100. ראו גם: Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, p. 57; Idem, 'Models of Discourse in Modern Judaism: The Buber-Schalom Debate Reconsidered' (above note 53)

101. פרדריק ניטשה, 'כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה', דמדומי שחר, ירושלים ותל-אביב תשכ"ח, עמ' 13.

102. ראו: Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, p. 57.

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

פרי הרפלקציה ובתור שכזאת מועד יצירתה מאוחר יותר.¹⁰³ הווה אומר, בובר כמו שלום סבר שיש להבין את החסידות בהקשרה ההיסטורי.¹⁰⁴ אך מטרת מפעלו בחקר החסידות לא היתה הבנת החסידות כתופעה היסטורית. הוא ביקש למצוא את מבעה של 'הדתיות היהודית' שמצאה בה את גילוייה. לפיכך הוא נדרש אל הפן המשייר בתוכו את הרחף המניע, קרי: האגדה המשמרת את עקבותיהם של החיים. לא כך סבר שלום, בהיותו נאמן לתפיסה ההיסטוריוסופית של 'חכמת ישראל' שעל-פיה כל תופעה וכל תנועה היסטורית ניתן להבין רק על רקעה והקשריה ההיסטוריים. לדעתו, בלי המלאות הפנורמית שנתגלתה ופעלה בה החסידות אין להבינה.¹⁰⁵ הווה אומר: את החסידות יש להבין רק על בסיס התפתחותה הדיאלקטית של הקבלה, שהחסידות מעולם לא ניתקה את עצמה ממנה.

ד

אף אם במאמר 'פירושו של מרטין בובר לחסידות'¹⁰⁶ נתן שלום ביטוי חד-משמעי לשלילתו המוחלטת את מפעלו של בובר בשדה החסידות, הרי שהסתייגותו ממפעלו הפרשני של בובר בשדה החסידות קדומה יותר. ביקורתו הפומבית הראשונה של שלום על תיאור החסידות של בובר באה לידי מבע כבר במאמר 'על פעולתו של בובר בשדה-החסידות' שפרסם ליום הולדתו השבעים של בובר בשנת 1948,¹⁰⁷ זאת לעומת המאמר 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', שבו דומיננטית ביותר, כפי שראינו לעיל, שלילת ערך מפעלו של בובר בשדה החסידות עד כדי הצגת פירושו את החסידות כזיוף. במאמר 'על פעולתו של בובר בשדה-החסידות' ניכרת דווקא הערכתו של שלום לבובר ולמפעלו. אמנם במאמר זה ניתן למצוא בפעם הראשונה, אם כי בצורה עוברית, את ניסוחם המלא והמקיף של עיקרי טענותיו המתודיות והתוכניות-פרשניות של שלום נגד דרך טיפולו של בובר בחסידות. לדוגמה, גם עתה נדרש שלום למקורות שבהם עשה בובר שימוש. כמו במאמר 'פירושו של מרטין בובר לחסידות' הוא מדבר על הסתמכותו המוחלטת של בובר על האגדה החסידית. בעצם, טוען שלום, מצויים שלושה מקורות לחקר החסידות: דרשות ארוכות, 'המצרפות כמה מוטיבים ומשעבדות אותם לרעיון עיקרי אחד', מימרות ופתגמים קצרים וסיפורי מעשיות 'על נפלאותיהם והליכותיהם של הצדיקים'.¹⁰⁸ אך מכל אלה, מדגיש שלום, בחר

103. ראו לדוגמה: בובר, 'כמה הערות לתיאוריה של החסידות', תקוה לשעה זו, עמ' 128-129; Idem, 'Replies to My Critics' (above note 43), pp. 737-739

104. ראו גם: משה אידל, החסידות בין אקסטזה למיסטיקה, ירושלים ותל-אביב 2000, עמ' 23.

105. ראו: Biale, *Gershom Scholem - Kabbala and Counter-History*, p. 168

106. שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', דברים בגו.

107. הנ"ל, 'על פעולתו של בובר בשדה-החסידות', שם, עמ' 450-454.

108. שם, עמ' 451.

בובר בשני היסודות האחרונים דווקא, אלה שבמרוצת הימים נתלכדו 'מבחינה חיצונית בספרות האגדית, המשקפת, באספקלריה פחות או יותר מצוחצחת, את דמויותיהם של הצדיקים השונים'. כיוון שכך, מוסיף שלום, ויתורו של בובר על הספרות הדרשנית והעיונית 'פותח פתח לויכוח על מידת השלמות ההיסטורית, שבסיכומי תורות הצדיקים אשר בספריו, ואין ספק, שויכוח זה עתיד להתעורר בעקבות מפעלו של בובר עצמו'.¹⁰⁹

לצד ביקורת מתודית זו נדרש שלום במאמרו המוקדם 'על פעולתו של בובר בשדה החסידות' גם לפן התוכני-פרשני של בובר את החסידות. הוא מראה שפירושו האקזיסטנציאלי של בובר לחסידות מתעלם לחלוטין מהתשתית האפלטונית הגנוסטית שלה. שלום אינו מסתפק בכך ואף טוען לזיקה בין פירושו של בובר לחסידות ובין הפילוסופיה הדתית שלו: 'פירוש זה', טען שלום במילים ברורות ביותר, 'קשור באלף נימים בתפיסתו הפילוסופית של בובר עצמו, ועוד לא נמצא החוקר, שיאמר לנו כמה מן הפילוסופיה שלו באה מן החסידות וכמה מפירושו על החסידות באו מן הפילוסופיה שלו'.¹¹⁰

ואם לא די בכל אלה הרי ששלום מדבר על התעלמותו של בובר מהרקע ההיסטורי של החסידות. הוא מטעים שבובר ניתק את החסידות ממסגרת חיי התורה והמצוות שהיתה שרויה בה ומחויבת לה.¹¹¹ שלום מבין אמנם שבדרך זו סייע בובר לצמיחתו של זרם נאו-חסידי שהיתה לו השפעה רבה על יהודים ולא-יהודים באירופה. אך פועל יוצא מזה הוא שהוא גם שימש 'מטרה ראשית לחצייהם של כל מיני מקטרגים ומסטינים על חסידות חדשה זו, שאין בצדה לא קויטלע"ך ולא רבי, לא טלית ולא תפילין, בקיצור: שאין בה לא גופה של החסידות ההיסטורית ולא ממשיגי גופה'.¹¹² אך חרף העובדה שכל טיעונו של שלום נגד בובר מצויים במאמר 'על פעולתו של בובר בשדה החסידות' בצורתם ההיולית, אין ספק שהנימה השלטת במאמר היא הן של הערכה לבובר ומפעלו הן של הבנה למניעיו הדתיים האקטואליים, ולא הייתי מהסס לומר אף של אמפתיה. לדוגמה, באשר לבחירתו של בובר בספרות האגדית, שלום אינו שולל אותה מכול וכול ואף מציין את יתרונותיה. אחרי הכול, הוא מבהיר, ספרות זו משקפת 'באספקלריה פחות או יותר מצוחצחת את דמויותיהם של הצדיקים השונים'.¹¹³ יתר-על-כן, ברור לשלום שאף אם בשל הסתמכותו הבלעדית על הספרות האגדית כאבן השתייה הפסיד בובר את 'התמונה השלמה של תורותיהם העיוניות של גדולי החסידות', הרי שהוא הרוויח את 'הפרצוף החד-פעמי של האישיות המתבטאת בפתגמים ואנקדוטות קצרות אלו'.¹¹⁴ בהקשר זה הצביע שלום ללא היסוס על הישגו של בובר האמן. שכן לדעתו בובר קיבל 'על עצמו מדעת את הסיכון שביתור ההוא [הויתור

109. שם, עמ' 451-452.

110. שם, עמ' 452.

111. שם, עמ' 453-454.

112. שם, עמ' 453.

113. שם, עמ' 452.

114. שם.

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

על הספרות העיונית] ונשען במידה רבה על האינטואיציה בבחירת החומר האנקדוטי, ממנו צייר את קלסטר-פניהם של מורי החסידות. ואכן ידיו רב לו באומנות זו, ומי שמכיר את הספרות המודרנית על החסידות ואת מיעוט יכלתם של הכותבים בניחוח מדעי ובהתוית קוי דמויות, הרי זה יוקיר שבעתים את האינטואיציה של בובר ואת מידת יכלתו להעמיד הדברים על חודם'.¹¹⁵

גם בדבר הטענה שבובר התעלם מהמציאות ההיסטורית, ובראש ובראשונה מהמסגרת של חיי תורה ומצוות שבתוכה פעלה החסידות, שלום נוטה לקבל בהבנה ובאמפתיה את גישתו הכמו-שרירותית של בובר. 'בויכוחים ובהאשמות אלו', מבהיר שלום בלשון חד-משמעית, 'חשבו לו לבובר לחובה מה שהוא עצמו חשבו לזכות. ואכן חושבני, שמותר לומר, כי בנידון זה הצדק כולו איתו. אין יחס חי למסורת של דורות עברו, אלא מתוך חופש האדם המבקש בה את עצמו. ספריו של בובר על החסידות לא נכתבו בחינת ספרי מדע ההיסטוריה ולא התימרו להקיף את החסידות בכל בחינותיה [...]. ספריו נכתבו, כדי להבליט נקודות-יסוד, שנראו לו עיקריות במערכת-הערכין שלה'.¹¹⁶

ואמנם בובר מעולם לא ראה את עצמו מוסר, מעבד ומתרגם את תורתה של החסידות לבני זמנו, יהודים ולא יהודים כאחד. הוא עשה זאת, כפי שהעיד על עצמו, למען ההבנה, ההפנמה והפצת הוראתה ודרכה של החסידות. אם כך, באשר למסירה, לעריכה ולבחירה, שעשה בובר באשר לוויכוח על תקפותו של פירושו ל'ערכין' אלה, בניגוד לעמדתו במאמרו 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', שלום רחוק מלהיות חד-משמעי. 'הויכוח על השאלה מהו התוך ומהי הקליפה של תופעה היסטורית', הוא מבהיר בנימה כמעט אגנוסטית, 'לא ייגמר עד ביאת הגואל'.¹¹⁷ ואכן ברוח הערכה רבה זו לאיש, למפעלו המדעי ולדרכו האמנותית, כתב שלום לקראת סיום רשימתו:

אנו מכבדים היום בכובר את האיש, שעשה יותר מחבורה שלמה ואף יותר מבית-מדרש שלם לגלות עינינו לחיפוש אחרי הערכים המיוחדים לנו במסורת עמנו. הוא עשה כן ועלתה בידו מתוך צירוף יחיד במינו של סגולות איש-המדע וההשראה, איש המחקר והאמן המושלם.¹¹⁸

ואם לא די בכל אלה הרי ששלום מסיים בציון העובדה שאולי לבובר אין תלמידים, אך הוא יודע להוסיף בחתימת הרשימה: 'רבים מאד מבינינו חייבים לו הרבה על התעוררות, שאילמלא הוא, לא היתה באה לדינו'.¹¹⁹

אכן בדברי בובר ניתן למצוא דברים העולים בקנה אחד עם תוכנות אלה של שלום. כעדות עצמו, בתחילת מפעלו החסידי, סבר בובר שבדרך של שגרה על החוקר להתמסר

115. ש.ש.

116. ש.ש. עמ' 453-454.

117. ש.ש. עמ' 454.

118. ש.ש.

119. ש.ש.

למלאכתו זאת רק כצופה ומתבונן. אך עד מהרה הוסיף: 'השגתי שתורה מצויה שם ושיש ללמוד לא רק אותה אלא גם את הדרך שעל האדם לצעוד בה. ואם לא בכל אלה הרי שהוא אף מטעים שככל שהבין זאת יותר לעומק, יצא מפעל זה מגדר עבודה מדעית גרדא. הוא חש שהוא מעריך את חייו, שאלותיו, סבלו ואף נחמתו לאורו'.¹²⁰ משמע שמעולם לא ראה בובר את מפעלו כמפעל שמטרתו מחקרית גרדא. נהפוך הוא. הוא דיבר על זיקתו הבלתי-אמצעית לתורה זו. כל ששאף היה להאיר דרכה את חייו של האדם המודרני. וכך העיד אף על עצמו. הוא חש כמו כורח להפנים אל קיומו העצמי ככל שרק יכול היה ממה שנתפס כמוחשי וכנוגע לחייו הוא.¹²¹ עם זאת הוא ידע לתחום בין הווייתו ל'הוויית החסיד'. 'לא יכולתי להיות חסיד', מטעים בובר. והוא אף מסביר שאילו היה עושה כן ומאמץ את דרך החיים החסידית לא היה זה יותר מתחפושת. הוא מבהיר בנאמנות כי לשיטתו עליו לשים חיץ בין מה שהוא מצווה ובין מה שאינו מצווה.¹²²

סקירה כוללת של יחסו של שלום לבובר בפולמוס סביב החסידות עשויה ללמד בנקל שביקורתו של שלום לפרשנותו של בובר את החסידות מכאן ואמפתיה מכאן אינן תופעות חדשות ביחסו של שלום לבובר. אמביוולנטיות זו, כפי שכבר ציינתי, אפיינה את יחסו של שלום לבובר כבר מראשית שנות העשרים של המאה ה-20.¹²³ ואכן כבר בשנת 1921 נמצא ביטוי לאחת מנקודות הביקורת המרכזיות של שלום על מפעלו של בובר בשדה החסידות. זה היה לאחר קריאת כתב היד של המבוא למגיד הגדול שבובר שלח לעיונו. במכתב שכתב לבובר, לאחר קריאת כתב היד, טען שלום שאין לראות בחסידות התנגדות או יציאה נגד הגנוסטיות של הקבלה, כפי שכתב בובר במבוא. תחת זאת הוא הציע לראותה כ'התפתחות דיאלקטית' בתוך הקבלה.¹²⁴ משמעם של דברים הוא כי אף אם שלום נכון להסכים עם בובר שהחסידות לא חידשה דבר בתחום הקבלי התאורטי, הרי שלא כבובר, המטפל בה ככתופעה עצמאית היונקת מרבדיה של מה שראה כ'דתיות היהודית',¹²⁵ גרס שלום כי כמו כל תופעה היסטורית אחרת אין להבין את החסידות בתור תנועה חברתית ודתית, אלא במסגרתה ההיסטורית, קרי: במסגרת התפתחותה הדיאלקטית של הקבלה. זאת לעומת נסיונו של בובר.¹²⁶ נהיר אפוא שכבר בשלב זה של פעלו המחקרי לא יכול היה בובר

120. ראו: Buber, 'Hasidism and Modern Man', *Hasidism and Modern Man*, New York 2000, pp. 16-17

Ibid., p. 16. 121.

Ibid. 122.

123. ביטוי ליחס זה ניתן למצוא למכביר בספריו של שלום: מברלין לירושלים; וכן, ולטר בנימין: סיפורו של ידידות, תל-אביב 1987.

124. ראו: בובר, חילופי איגרות, ב, 1918-1938, ירושלים 1990, עמ' 77-79, וכן תגובתו של בובר, שם, עמ' 80-81; 168, Biale, *Gershom Scholem - Kabbalah and Counter-History*, p.

125. ראו גם: שלום, 'תפישת היהדות אצל מרטין בובר', עוד דבר, עמ' 374-377; רצבי, 'מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר' (לעיל הערה 17), עמ' 641-671.

126. ראו: Biale, *Gershom Scholem - Kabbalah and Counter-History*, p. 168.

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

להסכים עם הנחות כעין 'החסידות מפוצצת את המושג המקובל של מיסטיקה',¹²⁷ שעל בסיסה יש להבין את התעלמותו של בובר מזיקותיה של החסידות לקבלה.

השאלה הנשאלת כמו מאליה היא מתי חלה התפנית ביחסו של שלום אל מפעלו של בובר בשדה החסידות עד כדי שלילתו החד-משמעית? כפי שכבר עמד על כך עקיבא ארנסט סימון,¹²⁸ נראה שתמורה זו התרחשה אי-שם בשנים שבין פרסום המאמר 'על פעולתו של בובר בשדה החסידות' ובין פרסום המאמר 'פירושו של מרטין בובר לחסידות' ב-Commentary 1961.¹²⁹ למאמר זה קדמו שני מאמרים חשובים שיש בהם כדי לבשר את התמורה ביחסו של שלום למפעלו הכולל של בובר בכלל ולמפעלו בשדה החסידות בפרט. המאמר האחד הוא 'לדמותו של מרטין בובר: שבעים וחמש להולדתו' שפורסם גם בהארץ,¹³⁰ והשני הוא מאמרה של ש"ץ-אופנהיימר, תלמידתו המובהקת של שלום, שפורסם בספר *The Philosophy of Martin Buber*.¹³¹

במאמר 'לדמותו של מרטין בובר', חוץ משורות בודדות, שלום אינו נדרש במיוחד למפעלו של בובר בחקר החסידות. אך, כפי שהיטיב סימון להבחין, במאמר זה רב כוחו של היסוד הביקורתי הן בנוגע להשפעתו הממשית, העכשווית והעתידית של בובר הן 'בעניין השינוי הכפול, התוכני והלשוני' שבין בובר של ה'נאומים על היהדות' מהעשור הראשון והשני של המאה ה-20 ובין בובר בנאומיו האחרונים.¹³² מבחינה לשונית הוא מבחין בין הדינמיות, החיוניות, הספרותיות והעוצמה הרגשית המגייסת, תכונות המאפיינות את נאומיו הראשונים של בובר על היהדות, לעומת דבריו המופשטים והמיואשים בנאומיו האחרונים. ואילו מבחינת התוכן מבקר שלום הן את שלילת המדינה היהודית של בובר הן את 'חוסר סובלנותה המשיחית כמעט', כניבו של סימון, של ביקורתו של בובר את מעשיה ומהלכיה הפוליטיים של מדינת ישראל.¹³³ ואם לא די בכך, בסיום מאמרו 'פירושו של מרטין בובר לחסידות' סיים שלום בהבעת ספק באשר להשפעתו העתידית של בובר בהחילו על בובר את שורת השיר המפורסמת של אברהם בן-יצחק 'אשרי הזורעים ולא יקצורו'.¹³⁴ ואילו באשר למאמרה הביקורתי של ש"ץ-אופנהיימר בספר *The Philosophy*

127. בובר, בפרדס החסידות, עמ' קמד.

128. סימון, 'המורשה החיה', יעדים, צמתים, נתיבים, עמ' 325-326.

129. ראו לעיל הערה 32.

130. שלום, 'לדמותו של מרטין בובר', דברים בגו.

131. Rivkah Schatz-Uffenheimer, 'Man's Relation to God and World in Buber's Rendering of the Hasidic Teaching'; in: Schlipp and Fridman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*

132. המאמרים כונסו בחוברת שנשאה את הכותרת *An der Wende* לאור בקלן 1952 ובעברית בשנת 1953. מרטין מ' בובר, משבר הרוח, ירושלים תש"ג.

133. דיון מקיף בשאלת יחסו של בובר למדינה הלאומית ולמדינת ישראל ראו: רצבי, 'המדינה היהודית בהגותו הפוליטית של בובר (1942-1965)' (לעיל הערה 29).

134. ראו גם: סימון, יעדים, צמתים, נתיבים, עמ' 325. בהקשר זה ראוי לציין שאף כי המאמר 'לדמותו של מרטין בובר' לא תורגם לגרמנית, במפגש אירנוס, שנה לאחר פטירתו של בובר, בשנת 1966,

of Martin Buber אף ניכרה ידו המכוונת של שלום. על-פי עדותו של אחד מעורכיו של הספר, מוריס פרידמן, חרף ההפצרות המרובות סירב שלום לכתוב את המאמר שעסק במפעלו של בובר בשדה החסידות. תחת זאת הציע שתלמידו תכתוב במקומו.¹³⁵ ואכן מאמרה של שץ-אופנהיימר, שפורסם אחר-כך גם במולד,¹³⁶ הכיל את כל גופי ביקורתו של שלום במאמרו 'פירושו של מרטין בובר לחסידות'. עם זאת נראה שלמרות הביקורת הנוקבת של שלום הנימה הכללית עדיין קרובה למאמרו האוהד משנת 1948. אין ספק שהתמורה ביחסו של שלום אל בובר, שעיקרה מעבר חד מביקורת אוהדת לשליילה מוחלטת שאינה נושאת פנים, ניכרת לראשונה במאמרו של שלום 'לדמותו של מרטין בובר' משנת 1953. אשר לסיבותיה של התמורה, ייתכן מאוד שיש להסבירה במזג הכללי, וכן באישיותם של שלום ובובר מכאן, וביחסו של שלום אל תפיסותיו הפוליטיות הדתיות של בובר מכאן.¹³⁷ בולט במיוחד חוסר אמונו של שלום בבובר ובעיקר בספקות שהטיל בתמורה שהתחוללה בהגותו של בובר בעקבות מלחמת העולם השנייה, דהיינו במעתק ממיסטיקה לפילוסופיה קיומית וביחס לעלייתו המאוחרת של בובר לארץ, אף שהטיף להגשמה כל חייו. אך ייתכן שאת המוטיבציה לתמורה ביחסו של שלום למפעלו של בובר בשדה החסידות יש לחפש דווקא בשורשי המוטיבציה המדעית של שלום. סביר להניח שפרסום ספרו של בובר בפרדס החסידות, שהתפרסם בשנת 1945 ועניינו מצעה הדתי וייחודה של החסידות, וכן חיבורו של שלום *Major Trends in Jewish Mysticism* שראה אור באנגלית ב-1946,¹³⁸ היה בהם כדי להסב את תשומת לבו של שלום למפעלו של בובר. שהרי בפרדס החסידות, שלא כספריו האחרים של בובר, לא נשא אופי אנתולוגי, שרב בו קסמו הספרותי של בובר. עתה לא יכול שלום לפטור את בובר בטענה שאין עניינו להאיר את כל היבטיה ומשמעויותיה של החסידות כפי שעשה ברשימתו 'על פעולתו של בובר בשדה החסידות' ב-1948. נהפוך הוא. ספר זה הציע תאולוגיה חסידית סדורה הנושאת בעליל אופי אקזיסטנציאלי, או אם תרצו 'אנרכי דתי' בשפתו של שלום. ואם

נשא שלום הרצאה על תפיסת היהדות של מרטין בובר, ופרסמה בתור מאמר כמה פעמים. במאמר עסק שלום בכלל מפעלו של בובר החל מחקר המקרא, היהדות, החסידות והציונות, וכלה בתמצות מאמרו 'לדמותו של מרטין בובר', שכתב 14 שנה קודם לכן, ובמובאה משירו של אברהם בן-ברוך 'אשרי הזורעים ולא יקצרו'. בעברית פורסם המאמר לראשונה בספר עוד דבר, ולפי עדותו של העורך אברהם שפירא התנגד שלום לפרסמו בספר דברים בגו משום רגישותו לזכרו של בובר.

135. על פרשה זו והסתעפויותיה ראו: Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work: The Later Years, 1945-1965*, New York 1983, pp. 284-285

136. רבקה ש"ץ, 'אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר על החסידות', מולד, 149-150 (תשכ"א), עמ' 596-609.

137. ראו גם: סימון, 'גרשום שלום ומרטין בובר', יעדים, צמתים, נתיבים, עמ' 253-254.

138. Gerschom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946. ראוי לציין שאף שלום קושר את הנתק המוחלט בינו לבין בובר בכל הקשור להבנת החסידות להופעת ספר זה. ראו: שלום, 'תפישת היהדות אצל מרטין בובר', עוד דבר, עמ' 402-403.

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

במדע עסקינן לא נותרה לשלום בררה, אלא להתייצב נגדה בעזרתם של אותם קני מידה וכלים פילולוגיים והיסטוריים שעליהם עמד בפרוטרוט במאמר 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל'.¹³⁹ ואכן בסיום מאמר הביקורת המקיף 'פירושו של מרטין בובר לחסידות' הבחין שלום בין שני צדדי מפעלו של בובר בשדה החסידות: 'הצעת אגדות החסידים ופתגמי הצדיקים' מכאן, ו'הבשורה הרוחנית' שייחס בובר לאגדה זו מכאן. אשר להיבט האנתולוגי, קרי להצעת אגדות החסידים, נהיר לו לשלום שמפעלו יעמוד במבחן הזמן. לא כזאת היא הערכתו באשר ל'בשורה' שייחס בובר לחסידות. כאן יפסוק שלום בהחלטיות 'אם רצוננו להבין את התופעה ששמה חסידות כהוייתה [...] הרי נהא מחויבים לחזור ולהתחיל מבראשית'.¹⁴⁰

139. שלום 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', דברים בגו.
140. שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', דברים בגו, עמ' 382.